

Mededelingen van de Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 61 no. 8

Deze Mededeling werd in verkorte vorm uitgesproken in de vergadering van de Afdeling Letterkunde, gehouden op 11 november 1996.

H.J. ADRIAANSE

Het idee van een religieus apriori

KONINKLIJKE NEDERLANDSE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, 1998

ISBN 90-6984-215-7

Copyright van deze uitgave © 1998 Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen,
Postbus 19121, 1000 GC Amsterdam

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van
druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze dan ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestem-
ming van de rechthebbende, behoudens de uitzonderingen bij de wet gesteld.

De term 'religieus apriori' spreekt niet vanzelf. Om een eerste indruk van de betekenis ervan te geven, kan het beste verwezen worden naar de gedachtenwereld van het Badense neokantianisme, een wijsgerige stroming die rond de laatste eeuwwisseling invloedrijk was in Duitsland. De uitdrukking 'apriori' moet hier verstaan worden in de lijn van Kant als een adverbiale bepaling, waarmee van bepaalde vormen of elementen van de kennis¹ wordt gezegd dat ze in (transcendentiaal-)logische zin voorafgaan aan de ervaring, niet berusten op de ervaring, niet uit de ervaring gebstraheerd maar onafhankelijk van haar gewonnen zijn en de voorwaarde van de mogelijkheid van feitelijke ervaring vormen. Zulke kenniselementen – Kant vindt ze in de vormen der aanschouwing, de categorieën van het verstand, de grondstellingen waaruit andere stellingen bewezen worden – verraden zich door hun noodzakelijkheid en hun algemene geldigheid en ze betreffen steeds alleen het formele aspect van de kennis. Kants kritische filosofie stelt zich tot taak de mogelijkheid, de principes en de omvang van alle kennis a priori te bepalen. Het onderzoek richt zich daartoe in de eerste plaats op de kennis in eigenlijke of engere zin, de theoretische kennis, waarvan de wetenschap, althans in sommige van haar afdelingen, het standaardvoorbeeld is. Maar het blijft niet daartoe beperkt. Van de theoretische rede kan de praktische onderscheiden worden en ook hier – dus waar het gaat om handelingskennis – kan in die kennis gezocht worden naar elementen die a priori gelden. Zoals bekend vindt Kant zo'n element in de categorische imperatief. En er is nog een derde redenvorm, de zogenaamde oordeelskracht, waarvoor hetzelfde geldt. Ook zij is bron van bepaalde a priori geldende kenniselementen, te weten de zuivere smaakoordelen en het begrip 'doel'.

In deze korte uiteenzetting heb ik me beijverd mijn formuleringen zo te kiezen dat het adverbiale karakter van de uitdrukking 'a priori' bewaard bleef. Bij Kant zelf komt ze inderdaad nagenoeg alleen in deze vorm voor. Bij de neokantianen van de Badense en trouwens ook van de Marburgse school vinden we het woord 'a priori' echter ook in substantivische zin gebruikt. Het wordt dan aaneengeschreven en, voorzover het als deel van de Duitse taal fungeert, van een hoofdletter voorzien. De betekenis van het

¹ In feite gaat het hier om een dilemma. Er is een interpretatie, die Kants term 'a priori' betreft op bepaalde *vormen* van kennis, te weten die, welke in de synthetische oordelen a priori vervat liggen. Daartegenover staat de interpretatie, die die term laat slaan op *elementen a priori* in de empirische kennis, de enige soort kennis die Kant voor rechtmatig zou houden. Vgl. voor dit dilemma J. Grondin, *Kant et le problème de la philosophie: l'a priori*, Paris 1989, vooral p. 44 e.v., 181 e.v. De tweede interpretatie is de meest gangbare in de kennistheorie, terwijl de eerste rekening houdt met de mogelijkheid van metafysische kennis. Grondin kiest zelf voor deze laatstgenoemde opvatting en wel op grond van 'la cohérence du projet kantien' (p. 182). In de ons interesserende problematiek van de term 'religieus apriori' is de kennistheoretische interesse zonder twijfel zeer sterk aanwezig. Daarnaast zal bij verscheidene varianten van het idee van een religieus apriori blijken, dat ze een sterke metafysische inslag vertonen. In de notie 'religieus apriori' liggen dus beide interpretatielijnen vervat. Kenmerkend voor haar is, dat ze in het genoemde dilemma juist niet kiest.

substantivum 'apriori' is in beginsel te begrijpen als de verzameling van zulke a priori geldende kenniselementen. Maar het neokantiaanse spraakgebruik staat ook een meervoud van dit substantivum toe, ja, vooronderstelt stilzwijgend een veelheid van apriori's. 'Apriori' betekent dus zoiets als de verzameling van a priori geldende kenniselementen in een bepaald domein van de rede. Uit de uiteenzetting van zo-even laat zich gemakkelijk begrijpen dat dit spraakgebruik goede gronden heeft in Kants eigen begripsvorming; ook bij hem wordt de rede niet meer als een massieve eenheid opgevat, maar in minstens drie vormen uiteengelegd die aanzienlijk van elkaar verschillen.² Toch ligt in de neokantiaanse innovatie een niet onbelangrijke wending. Had de adverbiale bepaling bij Kant zelf een louter functionele betekenis, bij de neokantianen werkt het substantief (in grammaticale zin) een substantialistische opvatting (in ontologische zin) in de hand. Alsof het apriori 'iets' was: een domein of een vermogen of een orgaan of een normwaarde. Het werkt bovendien een zekere nivellering in de hand. Alsof het logische, het ethische en het esthetische apriori op één lijn stonden en een reeks vormden die voor uitbreiding vatbaar is. Deze dubbele accentverschuiving is voor de term, die in het volgende centraal zal staan, echter van vitaal belang. 'Religieus apriori': deze uitdrukking laat zich in eerste instantie begrijpen als naam voor de verzameling van a priori geldende elementen op het gebied van de religieuze kennis.

Waarom moet dan bijvoorbeeld gedacht worden? Wel, – ik volg hier even het artikel A priori in de *Encyclopaedia of Religion and Ethics* – aan de begrippen God en onsterfelijkheid. Dit artikel verantwoordt deze positiekeuze wederom met beroep op Kant en wel op het gedeelte uit diens kritiek van de praktische rede, dat de zogenaamde dialectiek van de zuivere praktische rede bevat. Hier gaat het om de vraag hoe een morele wereld mogelijk is. Het antwoord luidt: zeker niet alleen door menselijk handelen, want dit is gebonden aan de wetten van de fysische realiteit. Voor een morele wereld is niets minder nodig dan een wezen, dat zowel hoogste oorzaak van de natuur, als volkomen goed en bovendien volkomen wijs is, en dat kan alleen God zijn. Daarnaast is de realisering van het zedelijke ideaal een oneindige opgave en vereist daarom het oneindige bestaan, ofwel de onsterfelijkheid, van de ziel. Op deze wijze wordt in dit artikel in deze twee zogenaamde postulaten van de praktische rede een religieus apriori gevonden. 'Religion also, then, has an A Priori, and is indeed based upon it. The religion that we actually find in the world is often but a sorry mixture, but in the process of development its a priori element is able to realize itself and to produce ever purer forms.'³

De vraag waar het in het volgende om zal gaan is, globaal gesproken, of

² Vgl. K.-O. Apel, *Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*, in H. Schnädelbach (Hrg.), *Rationalität. Philosophische Beiträge*, Frankfurt 1984 (stw 449), p. 15-31, vooral p. 18 e.v.

³ P. Kalweit, A Priori, in J. Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 1908, vol. 1, p. 645-653. Het citaat staat op p. 649.

dit wel waar is. Ik bedoel of er wel zo iets bestaat als een religieus apriori, of, iets subtieler uitgedrukt, of er goede redenen zijn voor het gebruik van de term 'religieus apriori'. We zullen om deze vraag te kunnen aanvatten, ruimte moeten laten voor varianten in de conceptie van zo'n religieus apriori. Zo staat bijvoorbeeld niet vast dat het specifiek moet gaan om de begrippen God en onsterflijke ziel, zoals in het geciteerde encyclopedie-artikel. Ook staat niet vast dat het kritische, kennistheoretische accent even sterk moet zijn als in Kants gebruik van de term 'a priori'. Bijgevolg staat evenmin vast dat het apriori van louter formele aard moet zijn en niet ook een zekere inhoudelijke bepaaldheid kan hebben of een reëel beginsel kan betreffen. Vast staat tenslotte ook niet dat oudere en minder toegespitste betekenissen van de term 'apriori' helemaal buiten de orde zijn.⁴

Al deze variatiemogelijkheden brengen mij ertoe in de titel van deze verhandeling te spreken van het 'idee' van een religieus apriori. Na lang aarzelen heb ik gekozen voor de prevalentie van die betekenis van dit woord die we in het Nederlands kunnen weergeven met behulp van het onzijdig lidwoord. Dit is de omgangstaalbetekenis. 'Idee' heeft daarnaast ook een oude en zeer wijdvertakte filosofische betekenis; in deze zin is het vrouwelijk. De filosofische betekenis speelt, moet ik bekennen, op de achtergrond mee en zal aan het slot nog eens kort gereleveerd worden. Om deze betekenis voorlopig te karakteriseren, zou ook weer naar Kant verwezen kunnen worden. Het gaat om een denkbeeld dat voorshands zonder scherpe contour is en zonder precieze uitdrukking in de taal. Kant geeft ergens de omschrijving van 'idee' als een voorstelling 'die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgendein bestimmter Gedanke, d.i. Begriff adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann.'⁵

Waar het op aankomt is evenwel dit: de speelruimte die met dit alles aan de betekenis van de term 'religieus apriori' wordt gelaten, is niet onbeperkt. Er zijn grenzen aan een zinvol gebruik van deze term. Daarop doelt de bovengenoemde vraag naar de goede redenen voor het gebruik.

Deze vraag, en ook het idee waarop ze betrekking heeft, is niet louter een product van mijn intellectuele fantasie. De term 'religieus apriori' zal men weliswaar in een hedendaagse encyclopedie niet aantreffen en ook de geautomatiseerde bibliografische repertoria wekken de indruk van non-existentie; toch heeft de term een aanzienlijke carrière achter de rug, vooral in de Duitse systematische theologie van het eerste kwart van deze eeuw. Het is hierop dat ik me in deze verhandeling vooral wil richten. Het thema is dus in feite van theologie-historische aard.

Intussen heeft het ook een niet te onderschatten actueel belang. Ik noem

⁴ Zulke betekenissen zijn er inderdaad. Zo kon in de voorkantiaanse filosofie onder kennis a priori eenvoudig alle begrippelijke kennis verstaan worden, in tegenstelling tot de ervaringskennis, die dan a posteriori heette, vgl. R. Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin 1910³, 1, p. 79.

⁵ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* § 49. Deze omschrijving heeft overigens betrekking op de esthetische idee, waarvan de 'Vernunftidee' wel te onderscheiden is.

een viertal punten. In de godsdienstwetenschap wordt er doorgaans van uitgegaan dat 'religie' een deugdelijk theoretisch begrip is. In de grote verscheidenheid van verschijnselen zou toch voldoende samenhang zitten om ze op de gemeenschappelijke noemer van deze term te brengen. Ook wordt er vaak van uitgegaan dat religie, bij alle afhankelijkheid van andere sectoren van de cultuur, toch een zekere zelfstandigheid of onherleidbaarheid zou hebben. Dit dubbele uitgangspunt staat sinds lang onder een kritiek, die de laatste tijd nog in kracht lijkt toe te nemen. Zou nu het idee van een religieus apriori houdbaar blijken te zijn, dan was deze kritiek de wind uit de zeilen genomen. In de tweede plaats is er een dispuut over de vraag of religie – gesteld nu, dat ze iets homogeen en zelfstandig is – een onontbeerlijk bestanddeel van de cultuur vormt. Een voorbeeld is de actuele, ook in de dagbladen uitgevochten kwestie, of publieke moraal het kan stellen zonder religieus fundament. Alweer: zou het idee van een religieus apriori houdbaar blijken te zijn, dan waren zulke kwesties beslist. Dan zou tenminste moeilijk aan de gedachte te ontkomen zijn, dat culturen – zowel op institutioneel niveau als wat betreft het persoonlijk welbevinden van individuen – slecht gedijen zonder religieuze grondslag. Ten derde wordt de laatste tijd nogal eens een opleving van de religiositeit geconstateerd, ook in moderne samenlevingen. De wijdverbreide hypothese dat modernisering rechtstreeks leidt tot het verdwijnen van religie, lijkt door dit verschijnsel gelogenstraft. Maar hoe moet het dan wèl verklaard worden? Wederom: bestond er zoiets als een religieus apriori, dan was het probleem opgelost. Dan lag hierin de verklaringsgrond en zou gesteld kunnen worden dat deze opleving de onuitroeibaarheid van religie demonstreert. Kennelijk, zo zou men dan moeten concluderen, wortelt religie in lagen van het menszijn die voor culturele verandering immuun zijn en waarop ook moderniseringsprocessen geen invloed hebben. 'De mens is van nature religieus', zo zou dan eens temeer gezegd moeten worden.⁶ Ten vierde is er het belang van de systematische theologie als wetenschappelijke discipline. De wetenschappelijkheid van deze tak van theologie levert bij het thans gangbare wetenschapsbegrip, zoals gemakkelijk is in te zien, ernstige problemen op.⁷ Zou er nu zoiets bestaan als een religieus apriori, dan kon deze theologie zich daarop beroepen en zich profileren als kritische analyse in de zin van Kant. Haar taak zou dan zijn de apriori-elementen in de religieuze kennis te ontdekken en als maatstaf van feitelijke religieuze belevingen en gedragingen tot gelding te brengen. Zo zou ze kunnen bijdragen tot een schifting tussen zin en onzin in de religie, tussen dat wat in de verwarrende veelheid van religieuze verschijnselen aanspraak kan maken op geldigheid en dat wat, aan deze maatstaf gemeten, niets anders is dan schijn of dwaling of bedrog. Ze

⁶ Vgl. hierover W. Pannenberg (Hrg.), *Sind wir von Natur aus religiös?* (Schriften der katholischen Akademie in Bayern 120), Düsseldorf 1986.

⁷ Vgl. hierover H. J. Adriaanse, Theologie in P. Cliteur et al. (red.), *Overtuigend bewijs. Over het wetenschappelijke van de niet-exacte wetenschappen*, Meppel/Amsterdam 1995, p. 82 e.v.

zou ook kunnen uitmaken welke van de bestaande religieuze tradities het beste aan deze maatstaf beantwoordt. Dergelijke taakstellingen zouden allicht de status en ook het zelfrespect van deze tak van theologie niet weinig verhogen.

Al met al is er voldoende reden om de historische kwestie van het religieuze apriori nog eens te bezien. Ik wil daarbij zo te werk gaan dat eerst een aantal historische varianten van dit idee worden onderscheiden, die dan vervolgens stuk voor stuk kritisch worden besproken, waarna tenslotte een conclusie over de houdbaarheid van het idee in kwestie wordt getrokken.

Voor de presentatie van de varianten kies ik een typologische benadering. Het gaat me minder om de concrete gedachtenconfiguraties van relevante auteurs dan om de typische vormen die daaruit te abstraheren zijn. Een algemeen aanvaarde typologie is er op het gebied van ons onderwerp bij mijn weten niet.⁸ Ik geef een eigen indeling waarin vier typen worden onderscheiden: het transcendentaal-filosofische, het anthropologisch-psychologische, het metafysische en het existentiële. Over deze vier nu eerst iets meer.

Het eerste type sluit nauw aan bij Kants kritische filosofie. De term 'transcendentiaal' is dan ook in die zin te begrijpen. Het gaat erom van *gegeven*⁹ kennis de gronden te zoeken waarop ze rust. Deze gronden zijn van strikt (transcendentiaal-)logische aard en moeten derhalve scherp van oorzaken worden onderscheiden. Wie naar oorzaken vraagt, stelt de *quaestio facti*, terwijl het in de transcendentiaal-filosofie te doen is om de *quaestio iuris*, de vraag naar de rechtmatigheid of geldigheid van de kennis. Eerder is al gezegd dat de gezochte gronden algemeen en noodzakelijk moeten zijn en bijgevolg geen inhoudelijke bepaaldheid kunnen hebben, dus louter formeel moeten zijn.

De transcendentale methode kenmerkt zich al met al door haar 'reductieve' aard. Deze term stamt van Max Scheler¹⁰, zelf allesbehalve een kantiaan, die er de transcendentiaal-filosofie mee afgrenst tegen een ouder rationalisme waarin de blik als het ware vooruit gericht was: men zocht de objectieve kennis te vermeerderen door uit evidente principes steeds nieuwe en verdergaande afleidingen te maken. In de transcendentiaal-filosofie is het onderzoek om zo te zeggen achterwaarts gericht. De objectieve kennis hoeft niet vermeerderd te worden, maar gefundeerd, 'transcendentiaal gededu-

⁸ A. Nygren onderscheidt in zijn dissertatie *Religiöst apriori* (Lund 1921, p. 128 e.v.) tien historische typen van 'apriori' (vgl. de korte opsomming bij W. A. Johnson, *On Religion. A Study in Theological Method in Schleiermacher and Nygren*, Leiden 1954, p. 76). Deze lijst, wat verder haar waarde moge zijn, is voor ons doel niet zomaar bruikbaar: lang niet alle van deze 10 typen hebben religieuze relevantie.

⁹ Vgl. P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1971, p. 40: 'It is only because the solution is possible that the problem exists. So with all transcendental arguments.'

¹⁰ M. Scheler, *Die transzendente und die psychologische Methode*, in *Gesammelte Werke* Band 1, Bern/München 1971, p. 227 e.v.

ceerd', zoals Kant zou zeggen. Deze funderingstaak betekent overigens niet dat de geldigheid van de gegeven objectkennis twijfelachtig zou zijn. Integendeel, voorzover het gaat om kennis in de eigenlijke zin, is de vraag alleen, *hoe* ze, logisch gesproken, mogelijk is. De reductieve werkwijze houdt in dat nooit boven de gegeven kennis uitgegaan mag worden. Ervaringskennis is kennis in eigenlijke zin; de transcendentiaal-filosofie mag dus niet boven mogelijke ervaring uitgaan; ze mag, kan men ook zeggen, niet transcendent zijn. Tussen de begrippen 'transcendentiaal' en 'transcendent' bestaat zo een groot verschil, bijna een tegenstelling. Intussen zijn er bij Kant nog zeer duidelijke sporen te vinden van een oudere betekenis van 'transcendentiaal', waarvoor dat verschil niet zo kenmerkend was. Deze sporen zijn van belang voor een goed begrip van de transcendentiaal-filosofische variant van het idee van een religieus apriori.

Een uitgesproken vertegenwoordiger daarvan is de Zweedse theoloog en bisschop Anders Nygren geweest, althans in zijn jonge jaren. In zijn Duitstalige boek over de geldigheid van de religieuze ervaring stelt hij zich uitdrukkelijk ten doel aan te tonen: 'daß das religiöse Erlebnis eine transzendental notwendige und allgemeingültige Erfahrung ist, mit andern Worten, daß die Religion ein wesentliches und integrierendes Moment im Bewußtsein ist...' Nygren neemt dus de taak op zich van een 'transcendentale deductie van de religie'. Hij wil bewijzen dat er in de religieuze ervaring een moment is, zonder de erkenning waarvan überhaupt geen ervaring mogelijk is, of om het nog eens met zijn eigen woorden te zeggen: 'daß es überhaupt keine Gültigkeit gibt anders als auf religiösem Grund.' Het bewijs loopt via een analyse van het geldigheidsbegrip zelf. Overal waar kennis, of een wilsrichting, of een handelwijze, of welke cultuurwaarde ook, voor 'geldig' wordt verklaard, wordt ze boven de condities van de toevallige zintuiglijke ervaringen verheven. Ze wordt dus boven de beperkingen van ruimte en tijd verheven. Ze wordt verheven tot de 'sfeer van het eeuwige'. Deze verheffing is in wezen een religieuze act. Zo kan Nygren zeggen: 'Die Ewigkeitskategorie ist die transzendental Grundkategorie der Religion. Sie ist die apriorische Grundform, in der alle religiöse Erfahrung ihr Dasein hat.'¹¹

Het tweede type benoem ik als het anthropologisch-psychologische. De aansluiting bij Kant, tenminste bij diens kritiek van de kennis, is hier losser. Zoals gezegd bleef in die kritiek de *quaestio facti* achterwege; hier krijgt ze daarentegen een zekere plaats. De analyse neemt ook hier haar uitgangspunt in gegeven werkelijke kennis en zoekt naar de vooronderstellingen waarin deze gegrond is. De grond van de kennis wordt nu echter niet enkel als een rechtsgrond, maar tegelijk ook als een 'Realgrund', een oorzaak opgevat. Hij wordt gezocht in de structuur van het bewustzijn respectievelijk de geest en

¹¹ A. Nygren, *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung*, Gütersloh 1922, p. 51, 66, 71, 73.

wel gedacht als een feitelijke, concrete structuur; bijna zou men menen als een *mental set*. In de lijn van de vroeg-19e-eeuwse Kant-navolger Jakob Friedrich Fries wordt de aandacht in het bijzonder gericht op die elementen van deze structuur die bepalend zijn voor de objectconstitutie, die in die zin dan ook aan alle ervaring voorafgaan maar die zelf slechts 'dunkel bewußt' zijn. Het gaat, anders gezegd, vooral om de 'Grundvorstellung des vernünftigen Geistes von der allgemeinen Einheit und Notwendigkeit (...), die als unmittelbarstes und tiefstes auf dem Grunde einer jeden Vernunft gelegen ist.'¹² Aan de betreffende bewustzijnsstructuur, hoezeer ook reëel en concreet, kunnen toch de trekken van algemeenheid en noodzakelijkheid niet worden ontzegd. Het gaat in dit type dus onverminderd om bovenindividuele bewustzijnsvormen; bewustzijnsvormen die individuen gemeenschappelijk zouden hebben op grond van hun toebehoren tot de menselijke soort. Het apriori is hier zoiets als een algemeen menselijke aanleg, een soort aangeboren vermogen. Overigens wordt vaak benadrukt dat deze aanleg nog eerst tot ontwikkeling of actualisering moet komen, waarvoor dan de dimensie van de geschiedenis – zowel de persoonlijke biografie als ook de culturele evolutie – de aangewezen ruimte is.

Vertegenwoordigers van dit type zijn er in menigte. Ik beperk me tot één voorbeeld, de godsdiensthistoricus Rudolf Otto (1869-1937). Diens beroemdste boek gaat over 'het heilige' (das Heilige). Het bevat niet alleen de fenomenologische beschrijving, maar ook een categoriale analyse daarvan. Het heilige is ook 'Kategorie a priori'. De betreffende uiteenzettingen, die voor een naoorlogse lezer niet eenvoudig te begrijpen zijn, leren dat er een verborgen zelfstandige bron van voorstellings- en gevoelsvorming is, die onafhankelijk van de zintuiglijke ervaring in het gemoed zelf ligt; (...) een 'zuivere rede' in de diepste zin, die door de overdaad van haar inhouden ook nog van de zuivere theoretische en de zuivere praktische rede van Kant als iets hogers of diepers te onderscheiden is. Deze bron noemt Otto 'een verborgen aanleg van de menselijke geest, die, door prikkels gewekt, wakker wordt.' En hij vervolgt: 'Dat er dergelijke disposities en predeterminaties voor religie zijn, die spontaan tot een instinctmatig bevroeden en zoeken, tot een onrustig tasten en smachtend verlangen, kortom tot een religieuze drift kunnen worden, die pas tot rust komt wanneer hij klaarheid over zichzelf verkregen en zijn doel gevonden heeft, dat kan niemand ontkennen, die zich ernstig heeft beziggehouden met mens- en karakterkunde.'¹³ Deze aanleg, dat zal niet verwonde-

¹² R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie*, Tübingen 1922² (= 1909¹), p. 33.

¹³ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1935²³⁻²⁵, p. 139: '...einen verborgenen selbständigen Quell von Vorstellungs- und Gefühlsbildung der unabhängig von Sinneserfahrung im Gemüte selber liegt – (...) eine "reine Vernunft" im tiefsten Sinne, die um der Überschwänglichkeit ihrer Gehalte willen auch von der reinen theoretischen und von der reinen praktischen Vernunft Kants noch als ein Höheres oder (vervolg blz. 12)

ren, wordt door Otto als onherleidbaar beschouwd. Zijn hele boek door voert hij een polemiëk met de religietheorie van Wilh. Wundt, met name tegen diens idee van heterogonie.¹⁴ Het is niet in de laatste plaats uit verzet daartegen, dat hij zijn notie van een apriori-aanleg smeedt.

Het derde type van het religieuze apriori noem ik het metafysische, omdat hier een beroep gedaan wordt op wezens of krachten die zich aan empirische bepaling onttrekken en niettemin werkelijk zouden bestaan. Voorbeelden van zulke metafysische aannamen zijn er op het gebied van de religie te over; de hele godsidee zelf is een metafysische voorstelling. We hebben hier dan ook te maken met een type dat de andere geheel of grotendeels in zich opneemt en waaraan daarom moeilijk een eigen contour te geven is. Ik behelp me met een voorbeeld en kies dit zo, dat het tegelijk de complexiteit van dit type illustreert. Het gaat om een van de motieven in het godsdienstwijsgerige werk van de theoloog Ernst Troeltsch (1865-1923), die vaak wordt genoemd als de geestelijke vader van het idee van een religieus apriori. Troeltsch heeft dit idee op heel verschillende manieren geaccentueerd, zodat hij ook als ver-tegenwoordiger van de vorige twee typen behandeld had kunnen worden.¹⁵ Dominant is echter zijn belangstelling voor de geschiedenis. Zijn geschiedfilosofische ideeën komen daarom het meest in aanmerking voor bespreking. Daarin vinden we de genoemde metafysische inslag.

Ik ga even iets uitvoeriger in op Troeltsch' omvangrijke artikel over het historische in Kants godsdienstfilosofie, waarin de metafysische rand van het religieuze apriori naar mijn mening het meest karakteristiek ter sprake komt.¹⁶ Troeltsch onderscheidt in deze studie een drietal gezichtspunten van waaruit Kant in zijn hoofdwerk over de religie, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, de geschiedenis beschouwt. Het eerste is het anthropologisch-causale gezichtspunt: de bonte verschijnselen en ervaringen worden volgens

Tieferes zu unterscheiden ist.' p. 140: 'Daß es dergleichen "Veranlagungen" für und Vorbestimmtheiten zu Religion giebt, die spontan zu instinktmäßigem Ahnen und Suchen, zu unruhigem Tasten und sehndem Verlangen, das heißt zu einem religiösen *Trieb* werden können der erst zur Ruhe kommt wenn er sich über sich selber klar geworden ist und sein Ziel gefunden hat, das kann niemand leugnen der sich ernstlich auf Menschen- und Charakterkunde eingelassen hat.'

¹⁴ Vgl. bijv. Otto [vgl. noot 13], p. 16, 58 e.v.

¹⁵ In feite heeft het idee van een religieus apriori bij Troeltsch zelf een welomschreven plaats. In zijn conceptie van godsdienstwetenschap brengt hij het ter sprake in het kader van het kennis-theoretische onderzoek naar de geldigheids- of waarheidswaarde van religieuze belevingen, vgl. zijn 'Wesen der Religion und der Religionswissenschaft', in *Gesammelte Schriften* Bd. II, *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, p. 452-499, vooral p. 494 e.v. Ook in dit kennis-theoretische kader is de metafysische inslag echter dominant. Het gezochte apriori ligt, zo zegt hij daar, 'in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu entwickelnden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden.' (ibid.).

¹⁶ E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte*, in *Kantstudien* IX (1904), p. 21-154.

causale principes met elkaar verbonden met het oog op een omvattende kennis van de mens. Onder het tweede gezichtspunt maken de empirisch-anthropologische begrippen plaats voor een meer wijsgerige of rationele beschouwing. Hier gaat het om het einddoel van alle geschiedenis, dat alleen kan liggen in de 'Menschheit', dat wil zeggen het mensdom als natuurlijke soort en tegelijk de humaniteit als ethisch ideaal. Het einddoel van de geschiedenis heeft dus ook en vooral een ethische waarde. Onder dit wijsgerige gezichtspunt wordt dan al het gebeuren beschouwd *alsof* het dit einddoel zou dienen. 'Alsof', want Kant blijft in zijn beschouwingen over de geschiedenis genoeg kritisch filosoof om te weten, dat einddoel en gerichtheid daarop geen zaak van de ervaring zijn. Toch, zo meent hij, móeten ze gedacht worden. De teleologische beschouwingwijze heeft voor ons als actoren in de geschiedenis iets noodzakelijks en algemeen, een geldigheid a priori. Zo kan Kant dan ook met zoveel woorden zeggen – ik citeer met weglating van vele nevengedachten en bijzinnen – 'Men kan en moet de wereld, naar analogie met de fysische teleologie, a priori als bestemd om met het voorwerp van de morele teleologie samen te vallen, aannemen.'¹⁷

Intussen is juist deze analogie van natuurlijke en morele teleologie een punt dat binnen het kader van een kritische filosofie niet hard te maken valt. Vandaar het derde gezichtspunt, het metafysisch-speculatieve. Achter of onder de kritische filosoof Kant schuilt de geschiedmetafysicus Kant, en Troeltsch weet deze met vernuft en onmiskenbare congenialiteit aan de dag te brengen. Het is overigens geen stellige, maar een hypothetische metafysica, die Troeltsch bij Kant vindt; een metafysica, die de spanningen en lacunes in het systeem der geschiedfilosofische begrippen signaleert en zich verder tot vermoedens en postulaten beperkt. Er móet een samengaan zijn van het wetmatige en het empirisch-feitelijke; er móet een uiteindelijke harmonie zijn tussen geschiedenis en natuur; er móet een uiteindelijke harmonie zijn

¹⁷ I. Kant, Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?, 2. Abt., Auflösung der Aufgabe, II, *Werke* (ed. Vorländer) Bd. v/4, p. 140 (geciteerd bij Troeltsch, *Das Historische* [vgl. noot 15], p. 121). In onverkorte vorm luidt de passage aldus: Was also in theoretischer Rücksicht unmöglich ist, nämlich der Fortschritt der Vernunft zum Übersinnlichen der Welt, darin wir leben (*mundus noumenon*), nämlich dem höchsten abgeleiteten Gut, das ist in praktischer Rücksicht, um nämlich den Wandel des Menschen hier auf Erden gleichsam als einen Wandel im Himmel anzustellen, wirklich; d.i. man kann und soll die Welt nach der Analogie mit der physischen Teleologie, welche letztere uns die Natur wahrnehmen läßt (auch unabhängig von dieser Wahrnehmung), a priori als bestimmt, mit dem Gegenstande der moralischen Teleologie, nämlich dem Endzweck aller Dinge nach Gesetzen der Freiheit zusammenzutreffen, annehmen, um der Idee eines höchsten Gutes nachzustreben, welches als ein moralisches Produkt den Menschen selbst als Urheber (soweit es in seinem Vermögen ist) auffordert, dessen Möglichkeit weder durch die Schöpfung, welche einen äußeren Urheber zum Grunde legt, noch durch Einsicht in das Vermögen der menschlichen Natur, einem solchen Zwecke angemessen zu sein, in theoretischer Rücksicht nicht, wie es die Leibniz-Wolfsche Philosophie vermeint, ein haltbarer, sondern überschwenglicher, in praktisch-dogmatischer Rücksicht aber ein reeller und durch die praktische Vernunft für unsere Pflicht sanktionierter Begriff ist.

tussen individueel menselijk subject en de mensheid; er móet een uiteindelijke harmonie zijn tussen recht en moraal. In het verdwijnpunt van deze lijnen heeft de religie haar plaats. Zij gaat over het einde van de geschiedenis: het rijk Gods, als de eenheid der mensheid op basis van gerealiseerde *praktische Vernunft*. Kants geschiedmetafysica culmineert dus in de religie. In deze zienswijze herkent Troeltsch zichzelf. En hij zet haar nog wat aan.¹⁸ Waar bij Kant iedere verwijzing naar een werken of handelen Gods achterwege blijft, kan Troeltsch, tenminste in andere contexten dan deze Kant-studie, van de 'Pforte der Einwirkungen des Göttlichen auf den menschlichen Geist' en van 'Gegenwart und Wirkung des Göttlichen' spreken.¹⁹ Religie verleent in zijn visie aan de overige apriori's van het bewustzijn niet alleen samenhang, maar ook metafysische realiteit. Zij is dan ook 'in der Ökonomie des Bewußtseins der eigentlich metaphysische Trieb.'²⁰

Tenslotte het vierde type, het existentiële. Dit is in vergelijking met de drie voorgaande typen een laatkomer. Het is niet oorspronkelijk, maar weerspiegelt een situatie waarin de term 'religieus apriori' zich reeds gevestigd had en inmiddels onder kritiek was komen te staan. Het existentiële type laat zich begrijpen als vrucht van een poging om een bestaande term van een heel nieuwe betekenis te voorzien. De band met de kritische filosofie van Kant wordt hier zo goed als geheel losgelaten. Uitgangspunt is de gedachte dat het toch niet anders kan zijn dan zó: religie is geen willekeur en de religieuze act geen toeval. Als er in de religie sprake is van God of het goddelijke, dan moet dat teruggaan op de werkelijkheid van God — waarbij deze laatste uitdrukking te begrijpen is in contrast met de idee van God. De gods-idee is slechts het rationele vervals- en restproduct van een veel intensievere relatie tot

¹⁸ Vgl. het oordeel van W. Mundle, *Das religiöse Apriori in der Religionsphilosophie Troeltschs*, in *Theol. Studien und Kritiken* 89 (1916), p. 427-470, vooral p. 467 e.v.

¹⁹ E. Troeltsch, *Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft. Eine Untersuchung über die Bedeutung der Kantischen Religionslehre für die heutige Religionswissenschaft*, Tübingen 1905, p. 49.

²⁰ E. Troeltsch, *Religionsphilosophie*, in W. Windelband (Hrg.), *Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts* (Festschrift für Kuno Fischer), Heidelberg 1907, p. 423-486, hier p. 478. Gerefereerd wordt aan opvattingen van R. Eucken en W. Windelband, die Troeltsch echter tot de zijne maakt. Zeer duidelijk blijkt deze metafysische inslag in het door H. Spahn vervaardigde *Nachschrift* van Troeltsch' college *Religionsphilosophie* (Heidelberg zomersemester 1908): § 10: 'Das relig. Apriori ist ein Denken des Absoluten im endl. Bewußtsein. Und zwar dasjenige Denken, in dem das erstere seinen eigenen Zusammenhang mit dem endlichen Bewußtsein sich denkt. Anders ausgedrückt ist es das Selbstbewußtsein Gottes im endlichen Geiste, in der Seele. Die Bezeichnung, die die Religion selbst für das Wesen ihrer Erkenntnis hat, nämlich der Begriff eines in der Offenbarung stattfindenden Handelns Gottes, ist daher auch der letzte Endbegriff einer Theorie der relig. Erkenntnis, wie dies in letzter Hinsicht den Sinn der Lehre Hegels darstellt. Aber auch Malebranche u. Spinoza sind auf der Spur des gleichen Denkens. Nur ist dieses Handeln Gottes zugleich ein Handeln der Seele, ein Gesuchtwerden aus dem Wirrsal des psycholog. Ablaufs heraus. Und so ist von der letzten Seite her die religiöse Erkenntnis ein Streben nach Verdeutlichung und Erfüllung des in der Seele stattfindenden göttlichen Handelns.' (medegedeeld in Karl Barth *Gesamtausgabe* Bd. 22 *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, Zürich 1993, p. 347 e.v.).

God, namelijk de relatie van het 'Gott-Haben' en het 'Von Gott Gehabt-Werden'. Deze relatie is, zegt een representant van dit type met verwijzing naar Scheler, die zich op zijn beurt op Augustinus beroept, een door de Geest Gods gekoesterd- en gespijzigd-, een door Hem gegrond- en gedragen-zijn. Het is kortom een zijn. Zo is ook het religieuze apriori een vorm van zijn, een 'Stehen im Sein', of, met een zinspeling op de leer van de zondeval waardoor de godskennis gecorrumpeerd zou zijn, het religieuze apriori is de 'Urstand' (*status integritatis*) waarin 'Gods eigen kracht' 'in ons' ligt.²¹ 'Existentieel' noem ik deze opvatting van het religieuze apriori, omdat benadrukt wordt dat dit 'staan in het zijn' de gehele menselijke existentie betreft en niet slechts het menselijk kenapparaat. Het is intussen duidelijk dat ook het kennen door deze zijnsrelatie bepaald moet zijn. Deze implicatie wordt bij een andere vertegenwoordiger van dit type zo uitgewerkt, dat het existentiële apriori zich manifesteert in het voorfilosofisch vatten van de zin van de wereld (*Sinnerfassung der Welt*) in de alledaagse omgang met de dingen. Deze alledaagse ervaring zou niet slechts de 'eigenlijke werkelijkheid' van de dingen aan het licht brengen, maar tegelijk, krachtens haar impliciete betrokkenheid op het 'Sein im Ganzen', een religieuze 'grondstructuur' hebben.²²

Tot zo ver de schets van de typen waarin het idee van een religieus apriori zich differentieert. Nu zou ik tot een beoordeling van dit idee willen overgaan. De vraag is allereerst aan de hand van welke maatstaf. Hierboven, bij de introductie van het thema, is een tweetal keren de term 'houdbaarheid' gevallen. Deze term is ook hier bruikbaar. Bedoeld is dan, dat het idee in kwestie tegen redelijke kritiek bestand moet zijn. Die kritiek kan heel verschillend van aard zijn: wijsgerige, vakwetenschappelijke en ook theologische. De verscheidenheid van deze discussies maakt de betekenis van de genoemde term ongetwijfeld nogal vaag. Maar een preciezere bepaling van de maatstaf is vermoedelijk niet haalbaar.

Een andere, interessantere vraag is of er een bepaalde volgorde is, waarin de vier typen ter sprake moeten komen. Bij het nadenken over deze vraag viel me een zinsnede te binnen, afkomstig van de Britse filosoof Anthony Flew en te vinden in zijn uiterst compacte, maar zeer invloedrijke artikel over theologie en falsificatie. De teneur van dit artikel is kort gezegd dat uitspraken, waarvan niet duidelijk is hoe ze door ervaring kunnen worden weerlegd, zonder betekenis zijn. Theologische uitspraken, uitspraken over God dus, stuiten veelvuldig op standen van zaken die er strijdig mee zijn, of die tenminste alle schijn hebben er strijdig mee te zijn, zoals de uitspraak – het voorbeeld is van Flew – dat God liefde is en de moeilijke dood van een aan

²¹ K. Leese, Vom religiösen Apriori. Ein Beitrag zum Problem der Existenz, in *Zt. f. Theol. u. Kirche N.F.* 11 (1930), p. 81-99, hier p. 94vv; id., *Recht und Grenze der natürlichen Religion*, Zürich 1954, p. 149-173.

²² A. Paus, *Religiöser Erkenntnisgrund. Herkunft und Wesen der Aprioritheorie Rudolf Ottos*, Leiden 1966, p. 214 e.v.

kanker lijdend onschuldig jong kind. In plaats van, oog in oog met zulke *evidence*, de uitspraak als onwaar op te geven, beperkt men haar strekking echter vaak zodanig, dat de tegenstrijdigheid vermeden wordt. Een voor de hand liggende manier om dat bijvoorbeeld in de genoemde situatie te doen, is om te zeggen dat God wel liefde is, maar dat de liefde van God niet hetzelfde is als de liefde van mensen, doch van een gans andere aard. In de loop van een lange discussie kunnen theologische uitspraken zo, door steeds verdere restrictie van hun betekenis, geheel en al tegen weerbarstige ervaring immuun gemaakt worden. Maar de prijs die voor dat resultaat betaald moet worden is, zo maakt Flew duidelijk, zeer hoog. Het is de prijs van de zinloosheid. Stukje bij beetje is immers de betekenis van de uitspraak opgeofferd. Dat is een manier om aan de uitspraak het leven te ontnemen, om haar te laten sterven. Flew noemt dat – en dat is de zinsnede waar het me om te doen is – ‘the death of a thousand qualifications.’²³ De associatie met deze uitdrukking levert een aanwijzing op voor ons probleem van de volgorde. Ze suggereert dat we de vier typen moeten bekijken in volgorde van de geleidelijke ‘qualification’ – bijstelling, restrictie – van het oorspronkelijke idee. Dat oorspronkelijke idee is zonder twijfel het kantiaanse idee van *a priori* en wel in de neo-kantiaanse gesubstantiveerde versie die ik in het begin heb besproken. Volgen we deze aanwijzing op, dan ligt het voor de hand bij de kritische discussie de volgorde aan te houden waarin de typen zijn gepresenteerd.

Dat is inderdaad mijn opzet. Eer ik die ga uitvoeren, moet ik echter omwille van de zuiverheid van het betoog twee opmerkingen vooraf maken. De eerste is dat de associatie met de zinsnede van Flew niet *dwingend* wijst in de richting van deze opzet. In Flews gedachtengang ligt besloten dat de oorspronkelijke uitspraak tegelijk de meest verstrekkende is, de minst geclausuleerde. Zouden we onze vier typen in dat licht bezien, dan viel de volgorde waarschijnlijk anders uit. Het punt van overeenkomst met Flew ligt dus enkel in de mate van oorspronkelijkheid, niet in de mate van verstrekkendheid. De tweede opmerking vooraf is veel belangrijker. De associatie met de zinsnede van Flew heeft tot dusver alleen heuristische betekenis voor de volgorde van bespreking. Ze prejudicieert niets ten aanzien van de uitkomst van die bespreking. In zichzelf gaat deze zinsnede natuurlijk ook, en juist, over de uitkomsten van kritische discussies van theologische ideeën. En het is niet uitgesloten dat wij aan het eind van onze discussie tot de slotsom zullen komen, dat Flews zinsnede ook op het onderhavige theologische idee van toepassing is. Maar zo ver is het nu nog niet.

De transcendentaal-filosofische variant van het idee van een religieus *a priori* is van alle varianten in zekere zin de minst verstrekkende. Transcendentaal-filosofie maakt, zoals gezegd, geen aanspraak op uitbreiding van onze objec-

²³ A. Flew, *Theology and Falsification*, o.a. in B. Mitchell (ed.), *Philosophy of Religion*, Oxford Readings in Philosophy, Oxford 1971, p. 13-15.

tieve kennis²⁴ en ze verbiedt de overschrijding van de grenzen van mogelijke ervaring. Toch is het de vraag of zelfs zij niet reeds te ver gaat, zeker in haar oorspronkelijk kantiaanse versie waarin het transcendentale nog zeer doorspekt is met het transcendentale. Ook als men met Strawson oog heeft voor 'the two faces of the *Critique*'²⁵ en met een grondige reconstructie van die oorspronkelijke versie instemt, moet men sinds Hegel en vooral sinds de door B. Stroud een kwart eeuw geleden geïnitieerde discussie voorbereid zijn op de principiële vraag of transcendentale argumenten überhaupt wel bestaan en steekhoudend zijn. Reden tot deze vraag is – ik citeer de bewoording van M. S. Gram, een van de meest uitgesproken deelnemers aan die discussie – de overtuiging dat de uitspraken waarin Kant de regels formuleert voor een transcendentale argumentatie, zelfs in gereconstrueerde vorm 'can be made either about every other kind of argument or, at the very most, about arguments so trivial that the term "transcendental" emerges as a pretentious name for philosophically insignificant arguments.'²⁶ Niet iedereen zal zich van zulke assertieve taal willen bedienen maar de bezwaren, die her en der naar voren zijn gekomen in die discussie, zijn vele en gewichtige.²⁷

Naast deze principiële moeilijkheden zijn er ook andere, voortvloeiend uit de toepassing van het transcendentiaal-filosofische apriori-begrip op de religie. Bij Kant zelf valt het al op, hoe sterk dit begrip van functie en inhoud verandert bij de overgang van de zuivere naar de praktische rede. De Zweedse filosoof Axel Hägerström heeft deze verschuivingen destijds in kaart gebracht. Hij releveert onder andere dat de kritiek van de zuivere rede handelt over een apriori van zintuigen en verstand, de kritiek van de praktische rede alleen over een apriori van de rede. In de eerste kritiek moet voorts het apriori samenwerken met de ervaring; in de tweede kritiek bepaalt het alléén de wil. Ook gelden hier de kenmerken van universaliteit en noodzakelijkheid niet meer als toetssteen.²⁸ Het is waarschijnlijk dat de verschuivingen in aantal en gewicht alleen maar zouden toenemen, wanneer de derde kritiek, die van de oordeelskracht, in de beschouwing werd betrokken. En wat betekent

²⁴ Wel echter op de werkelijkheid van die kennis en in dit opzicht is ze uiteraard zeer verstrekkend.

²⁵ P. F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London 1966, p. 15 e.v.

²⁶ Moltke S. Gram, Do Transcendental Arguments Have A Future?, in R. Bubner et al. (Hrg.), *Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie*, (Neue Hefte für Philosophie 14), Göttingen 1978, p. 23-56, hier p. 56.

²⁷ Vgl. over deze discussie M. Niquet, *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die sinnkritische Aporetik der Detranszendentalisierung*, Frankfurt 1991, vooral hst. 2. Anders georiënteerde kritiek op Kants leer van het apriori o.a. bij Th. Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendentalphilosophie. Edmund Husserls transzendentalphilosophischer Ansatz, dargestellt im Anschluß an seine Kant-Kritik*, Bonn 1962, vooral hst. 1-3; J. Habermas, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in id., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1983, p. 9-28.

²⁸ A. Hägerström, *Kants Ethik im Verhältnis zu seinen erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt*, Uppsala/Leipzig 1902, p. 346-349 (gecit. *Encyclopaedia of Religion and Ethics* 1, p. 648).

het begrip 'apriori', als het tenslotte op de sfeer van de religie wordt aangevend? We hoorden het stellige antwoord dat op deze vraag gegeven werd in het desbetreffende artikel uit de *Encyclopaedia of Religion and Ethics*: apriori-elementen zijn in deze sfeer God en de onsterfelijkheid van de ziel. Er zijn tegen dit antwoord echter minstens twee bezwaren in te brengen. In de eerste plaats dat deze elementen voor de religieuze sfeer niet specifiek zijn. Het zijn postulaten van de praktische rede. Voor de religie daarentegen is volgens Kant kenmerkend dat ze op geheimen stoot, dat wil zeggen op iets heiligs, dat weliswaar door iedere enkeling gekend, maar toch niet openlijk bekend, dit is algemeen medegedeeld kan worden. Van deze heilige geheimen zegt hij nu uitdrukkelijk dat het onmogelijk is a priori en objectief uit te maken of ze er zijn of niet.²⁹ Deze uitspraak stelt de interpretatie voor niet geringe problemen, die ik hier niet uiteenzetten kan. Duidelijk is echter wel, ook bij eerste lezing, dat althans de sterke suggestie gewekt wordt dat het hele domein van de religie als domein van het mysterie zich voor *a priori* bepaling nu juist niet leent. Natuurlijk gaat het in de religie volgens Kant ook om God en de ziel. Maar de vraag is of hij deze hier wel als transcendentale principes ziet fungeren. Tegenover de mening van de auteur van dat encyclopedie-artikel staan dan ook andere, zoals die van de latere logicus Heinrich Scholz, die met even grote stelligheid verklaart: 'Kant kennt ein solches Apriori bekanntlich nicht.'³⁰

In de tweede plaats kan een empirisch bezwaar gemaakt worden. Kant moge dan – wellicht – in God en de ziel apriori-begrippen van de religie hebben gevonden, de ervaring leert dat er vormen van religie bestaan zonder gods-idee en/of zonder idee van persoonlijke onsterfelijkheid. Algemeen en noodzakelijk zijn deze begrippen dus blijkbaar niet. Men zou Kant tegen dit bezwaar in bescherming kunnen nemen door zijn begrip 'Vernunftreligion' in stelling te brengen. Het zou bij dergelijke vormen van religie niet om redelijke religie – filosofisch de enig interessante vorm – gaan, maar om bijgeloof. Het is niet onmogelijk dat Kant zelf zo zou willen argumenteren, hoewel ik daar niet zeker van ben. Maar ook indien dit wel zo zou zijn, dan zou een oud bezwaar tegen deze conceptie van redelijke religie met des te meer kracht gelden: het gaat niet aan om filosofisch een begrip van religie te construeren en dit als norm aan de bestaande vormen van religie op te leggen. Niet alleen omdat deze weg in de 20e eeuw, met haar zeer toegenomen empirische kennis van de godsdiensten, onbegaanbaar gebleken is, maar ook en vooral omdat hiermee een van de belangrijkste regels van de transcendentale methode zelf

²⁹ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, III. Stück, Allg. Anm., p. 207: 'In allen Glaubensarten, die sich auf Religion beziehen, stößt das Nachforschen hinter ihrer inneren Beschaffenheit unvermeidlich auf ein Geheimnis, d.i. auf etwas Heiliges, was zwar von jedem einzelnen gekannt, aber doch nicht öffentlich bekannt, d.i. allgemein mitgeteilt werden kann.' p. 208: 'Es ist unmöglich, *a priori* und objektiv auszumachen, ob es dergleichen Geheimnisse gebe oder nicht.'

³⁰ H. Scholz, *Religionsphilosophie*, Berlin 1922², p. 236.

overtreden wordt, namelijk dat het apriori van een bepaald ervaringsgebied alleen met nauwlettende inachtneming van de eigen aard van de betreffende ervaring kan worden vastgesteld. Hoe het met het religieuze apriori gesteld is, kan dus alleen uit de levende religieuze ervaring zelf worden opgemaakt.³¹

Het eeuwigheidsbegrip, dat we bij Nygren als religieus apriori naar voren gebracht zagen en dat als een alternatief voor de begrippen God en onsterfelijkheid zou kunnen gelden, is op dit laatste punt onberispelijk, maar het roept daardoor weer een ander probleem op. Kan eeuwigheid in de religieuze zin, die Nygren bedoelt, wel in overeenstemming gebracht worden met de logische zin van ontheven-zijn aan tijd en ruimte, die in het filosofische begrip 'apriori' besloten ligt? 'Van religieus gezichtspunt is het eeuwige dat, wat aan Gods leven aandeel heeft', zegt Nygren zelf. Welnu, gesteld al, dat een modern filosoof de term 'eeuwigheid' voor eigen rekening zou willen gebruiken: hoe zou men kunnen verwachten, dat hij bereid was, deze betekenis tot de zijne te maken?³² Deze moeilijkheid verbergt een nog grotere. Nygren claimt, zoals we hoorden, een religieuze grondslag voor de hele begripsvorming, voor alle werkelijke ervaring, ja uiteindelijk 'für jedes Kulturleben'.³³ Dat is gewoon te veel. Dat kan alleen worden beweerd als het begrip 'religie' van elke binding aan bestaande religieuze tradities is ontdaan.

Tenslotte is te wijzen op de bedenkingen van theologische kant tegen deze variant van het idee van een religieus apriori. Het transcendentale apriori is, zo kan hier gezegd worden, een zaak van de autonome rede. Het is niet een gegeven, maar een 'Erzeugnis', een 'Hervorbringung', ja zelfs een 'Schöpfung'³⁴ van de geest zelf. In de religie gaat het evenwel niet om het actieve, maar om het receptieve bewustzijn, om het gevoel. Of er wordt gezegd – en dat lijkt mij zwaarder te wegen – dat het transcendentale apriori er krachtens zijn kenmerken van algemene geldigheid en noodzakelijkheid aanspraak op maakt de dwingende gronden voor een bepaald domein van ervaring te bevatten. In het onderhavige geval dus dwingende gronden om tot religie te komen. Een van de discussianten onttrekt zich aan deze consequentie door te stellen: 'het begrip van het religieuze apriori betekent niet, dat ieder tot religie moet komen (*kommen müsse*), maar ook niet enkel, dat iedereen tot religie kan komen (*kommen könne*), maar dat hij daartoe behoort te komen (*kommen solle*).' Een criticus straft hem af door te releveren dat wie dwingende gronden

³¹ Vgl. G. Heinzlmann, Zum Stand der Frage nach dem religiösen Apriori, *Theol. Studien und Kritiken* 103 (1931), p. 324-339, hier p. 335.

³² Vgl. voor dit bezwaar Johnson [vgl. noot 8], p. 152vv.

³³ Nygren, *Gültigkeit* [vgl. noot 11], p. 73v. Deze pretentie heeft ook Sören Holm in zijn Religionsphilosophie, Stuttgart 1960, vgl. p. 69: 'auf ganz gleiche Weise liegt das religiöse Apriori den anderen Apriori des Geistes zugrunde und gibt ihnen ihre endliche und allgemeine Gültigkeit.' Holm gaat echter nog een stap boven Nygren uit door diens term 'eeuwigheidscategorie' te vervangen door 'God' (ibid.).

³⁴ Vgl. P. Kalweit, Das religiöse Apriori, in *Theol. Studien und Kritiken* 81 (1908), p. 139-156, hier p. 139, 140 en 143.

in het spel brengt het *Sollen* ontkent en het *Müssen* proclameert. Het idee van een religieus apriori is een poging om de religie te bewijzen, maar, zo zegt deze criticus, bedacht moet worden: 'daß durch das Beweisenwollen in der Religion diese selbst zu etwas Anderem gemacht werde, als sie ist.'³⁵

Al met al laat zich begrijpen dat dit transcendentaal-filosofische type van het religieuze apriori zich niet heeft doorgezet en zijn aanhangers verloren heeft. Nygren is hiervan zelf een voorbeeld. In zijn latere jaren is hij van het transcendentaal-filosofische paradigma afgestapt en speelt het idee van een religieus apriori geen rol meer in zijn denken.³⁶ Het transcendentaal-filosofische type lijkt dus te vragen om *qualification*, restrictie van de kennistheoretische pretenties. Zou het anthropologisch-psychologische type een uitweg bieden?

Laten we ons om te beginnen realiseren dat het een uitweg is die al bij Kant zelf gebaand is. Naarmate hij in de uitvoering van zijn kritische programma verder weg komt te staan van de transcendentale esthetica en analytica, die tezamen de mogelijkheid van objectieve kennis aantonen, neemt de vraag naar het subject van de kennis een steeds grotere plaats in. Ook wordt steeds meer aandacht gegeven aan de eenheid van dit subject, die uiteindelijk van praktische aard is en zo naar het domein van het menselijk handelen en de geschiedenis verwijst. Het is dan ook niet verwonderlijk dat Kants oeuvre uitloopt op een anthropologie en wel één, zoals de titel luidt 'in pragmatischer Hinsicht', dat wil zeggen met het oog op wat de mens 'als frei handelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.'³⁷

Toch kan deze kantiaanse origine van de anthropologische wending niet verhelen dat we hier met een afwijking, om niet te zeggen een opheffing van de oorspronkelijke probleemstelling van de kritische filosofie te maken hebben. Het gaat niet meer om wat voor alle ervaring geldt, maar om wat als verklaring van ervaring kan dienen. Gezocht wordt niet louter naar een logische grond van de kennis, maar tegelijk of vooral naar een oorzaak ervan,

³⁵ Vgl. H. Süskind, Zur Theologie Troeltschs, *Theol. Rundschau* 17 (1914), p. 1-13 en 53-62, hier p. 57; F. Traub, Zur Frage des religiösen Apriori, in *Zt. f. Theol. u. Kirche* 24 (1914), p. 181-199, hier p. 193 en 195.

³⁶ Vgl. A. Nygren, *Sinn und Methode. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Religionsphilosophie und einer wissenschaftlichen Theologie*, Göttingen 1979. Nygren is hier onverminderd geïnteresseerd in vragen betreffende de geldigheid van de kennis, maar het apriori-begrip maakt plaats voor het begrip 'vooronderstelling'. Over Nygrens latere positie t.a.v. Kants synthetische oordelen a priori vgl. *ibid.*, p. 218v.

³⁷ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Vorrede, p. 119. Troeltsch merkt op, dat het bij de specificatie 'in pragmatischer Hinsicht' om een kritische zelfbegrenzing gaat. Kant ziet ermee af van een anthropologie als strenge wetenschap. 'Dabei steht freilich für Kant von vornherein fest, daß diese Anthropologie und Psychologie nie im gleichen Sinne Anwendung der apriorischen Grundsätze, der Metaphysik der Sitten, werden kann, wie die angewandte Naturwissenschaft eine solche der metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft ist' (Troeltsch, *Das Historische* [vgl. noot 16], p. 59, noot).

een feitelijk gegeven waarvan zij het gevolg zou zijn.³⁸ Aanhangers van dit tweede type religieus apriori zijn zich van deze afwijking doorgaans wel bewust. Ze beschouwen haar als een nodige correctie op het formalisme en de starheid van het transcendentale apriori-begrip. Zo kunnen we bij Ernst Troeltsch, die zeker ook als een vertegenwoordiger van dit type opgevoerd had kunnen worden, lezen, dat waar zich in de godsdienstwetenschap de wenselijkheid om terug te grijpen op Kants kennistheorie doet gevoelen, een reeks ingrijpende correcties op de oorspronkelijke versie van deze theorie nodig is. Van een 'afgerond systeem van apriorische grondbegrippen' zoals Kant nog voor ogen stond, moet worden afgezien; dit systeem zal zich voortdurend moeten corrigeren en er zullen open plaatsen in blijven. Ook het 'formele, ervaringsimmanente rationalisme' van Kants kennistheorie is in de godsdienstwetenschap onbruikbaar. Daaraan hangt immers de onderscheiding tussen empirisch en intelligibel ik, die tegen het religieuze gevoel indruist. Om deze en andere redenen verklaart Troeltsch zich bereid tot 'entschlossene Preisgabe derjenigen Sätze, die dem psychologischen Befunde widersprechen.'³⁹

Intussen roept deze *qualification* zelf ook weer vragen op. Ik noem er vier. In de eerste plaats is er het coherentie-probleem. Gaan psychologisch en transcendentaal apriori bij nader inzien wel samen? Wordt het laatste niet door het eerste verdrongen of verwrongen? Bij menige auteur zijn aanwijzingen daarvoor te vinden in zijn uitdrukkingswijze. Zo spreekt Troeltsch onbevengend over de 'actualisering van het religieuze apriori in specifieke psychische belevingen en toestanden.'⁴⁰ Bij Kalweit wordt *sans gêne* de mogelijkheid geopperd 'dat er nieuwe gestalten van het apriori optreden' en even verder rept deze auteur van de taak 'de belevingswerkelijkheid met het religieuze apriori te bewerken (*bearbeiten*)'.⁴¹ Rudolf Otto doet in ernst de uitspraak dat het heilige als 'categorie zuiver a priori', een 'complexe', namelijk uit rationale en irrationele bestanddelen samengestelde, categorie is.⁴² De voorbeelden laten zich gemakkelijk vermeerderen. Het behoeft geen betoog dat al

³⁸ Voor een argumentatie als van M. Oberhausen, die tot doel heeft, Kants notie van het apriori met de gedachte van een 'oorspronkelijke verwerving' te verzoenen, is dit het onoverkomelijke punt. Uit het feit, dat het apriori aan alle ervaring voorafgaat, volgt niet, zo beklemtoont Oberhausen, dat apriorische voorstellingen in- of aangeboren zijn. Ook als dit juist is, blijft echter staan, dat zulke voorstellingen aan het verstand zelf, preciezer: aan 'den logischen Regeln des Denkens', ontspringen. Inzoverre vermag de leer van de *acquisitio originaria* aan het logische karakter van het apriori niets te veranderen en blijkt ze integendeel haar plaats te hebben binnen de samenhang tussen formele en transcendentale logica, vgl. M. Oberhausen, *Das neue Apriori, Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*, (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung Abt. II, Bd. 12), Stuttgart-Bad Cannstatt 1997, vooral p. 22, 37 e.v., 128, 205, 216.

³⁹ Troeltsch, *Psychologie* [vgl. noot 19], p. 31, 37, 38.

⁴⁰ Troeltsch, *Psychologie* [vgl. noot 19], p. 46.

⁴¹ Kalweit, *Das religiöse Apriori* [vgl. noot 34], p. 144, 151.

⁴² Otto, *Das Heilige* [vgl. noot 13], p. 137.

deze uitdrukkingwijzen uit transcendentiaal-filosofisch oogpunt zonderling om niet te zeggen absurd zijn. Een apriori in deze zin hoeft niet geactualiseerd te worden; kan dat trouwens ook niet. Het kan ook niet omgevormd of ontwikkeld worden. Het kan niet als instrument of orgaan fungeren en het kan al helemaal niet met irrationele bestanddelen doorspekt worden. De ernstige conceptuele fricties die zich in zulke formuleringen verraden, wekken sombere verwachtingen aangaande de 'synthese' tussen psychologie en kenistheorie, welke Troeltsch voor de godsdienstwetenschap bepleit.⁴³

In de tweede plaats is er het empirie-probleem. De wending naar een psychologisch-anthropologische opvatting van het religieuze apriori opent de deur voor de *quaestio facti*. Feitenkwesities zijn bij dit onderwerp evenwel zeer hachelijk en bedreigend. De denkbeelden van Rud. Otto geven daar een bewijs van. Het religieuze apriori bestond bij hem in de 'Seelengrund', oftewel de 'zuivere rede in de diepste zin'. Hij ziet deze als een aanleg waaruit de religieuze beleving voortkomt. Nygren merkt met recht op dat dit als psychologische theorie ondeugdelijk is. Een verklaring van de religieuze ervaring uit een oorspronkelijke religieuze aanleg is in feite tautologisch.⁴⁴ Afgezien echter daarvan: hoe komt het, dat die aanleg bij sommigen wel tot ontwikkeling komt en bij anderen niet? Waarom zijn sommige mensen wel religieus en andere niet? Otto's oplossing is, dat zij – wij – het allemaal zijn, maar sommige meer dan andere. Er zijn religieuze genieën, respectievelijk profeten, in wie de religieuze aanleg productief werkt; in de anderen – de meesten – werkt ze slechts receptief.⁴⁵ Als verklaring is dit, behalve rijkelijk fantastisch, ook weer gebrekkig, want de vraag blijft – of wordt eerst recht – hoe dàt dan komt. Enzovoort. Wie *matters of fact* één vinger geeft, die nemen ze de hele hand.

In de derde plaats doet het empirie-probleem de vraag rijzen of er nog wel redenen is om aan de term 'apriori' vast te houden. Ook als men de betekenis hiervan zeer ruim neemt, is het toch moeilijk de dimensie van de ontwikkeling van een aanleg daarin onder te brengen. Die ontwikkeling, als ze tenminste niet gedacht wordt als mechanisch afwerken van een tevoren bepaald programma, gaat niet aan de ervaring vooraf, maar bestaat juist daarin en zou daarom veel beter aposteriori kunnen heten.⁴⁶

In de vierde plaats zijn er bij dit type religieus apriori ook theologische bezwaren te bedenken. Ze liggen voor een deel in het verlengde van het boven geschetste empirie-probleem. Zo heeft K. Bornhausen de vrees dat het psy-

⁴³ Troeltsch, *Psychologie* [vgl. noot 19], p. 21.

⁴⁴ Nygren, *Gültigkeit* [vgl. noot 11], p. 39.

⁴⁵ Otto, *Das Heilige* [vgl. noot 13], p. 204v. Boven de profet staat nog weer 'der Sohn', zo deelt Otto in de kryptische slotzin van zijn boek mede.

⁴⁶ Vgl. de boutade van F. K. Feigl: 'Kants Kategorien sind *formale* apriorische *Voraussetzungen* der Erfahrung, Ottos Kategorie des Heiligen ist ein *materiales Ergebnis* geschichtlicher Entwicklung, und so etwas nennt Otto "in aller Strenge" "eine Kategorie *rein a priori*!"' in id., *Das Heilige. Kritische Abhandlung über Rudolf Ottos gleichnamiges Buch* (Von der Teyler'schen Gesellschaft gekrönte Preisschrift), Haarlem 1929, p. 80.

chologische apriori tot de maat wordt waaraan de religieuze gedachten worden gemeten. Otto's programma van psychologische introspectie en psychologische doordringing van de godsdienstgeschiedenis betekent in zijn ogen onverbiddeijk 'die Religion in den modernen psychologischen Untersuchungsbetrieb mit hineinziehen.' Dat gaat ten koste van de zelfstandigheid en eigen aard van de religie, die dan ook meer gebaat zou zijn met een louter transcendentale analyse.⁴⁷

Voorals het als tweede genoemde empirie-probleem kan motiveren tot een volgende *qualification*. Kan de strekking van het idee van een religieus apriori niet beter worden beperkt tot die sferen, waarin de eis van empirische verificatie ongepast lijkt? Kan men, met andere woorden, niet beter toegeven dat het een metafysisch idee is? Deze wending brengt ons bij het derde type.

Hier moet ik de lezers die gewoon zijn korte metten te maken met metafysica, om geduld vragen. Indien zij gelijk zouden hebben met hun standpunt dat metafysica als zodanig onzin is, dan waren we met ons oordeel over deze *qualification* snel klaar. Maar misschien moet niet alle metafysica over één kam geschoren worden. Laten we terugkomen op de eerder gegeven omschrijving van 'metafysisch' als naam voor een wijze van spreken waarin gerefereerd wordt aan wezens of krachten, die zich aan empirische bepaling onttrekken en niettemin werkelijk zouden bestaan. Van belang is in dit verband vooral de uitdrukking 'zich aan empirische bepaling onttrekken'. De gedachte is dat er wezens of krachten zijn waaraan, op grond van alledaagse ervaring, werkelijkheid zeer moeilijk ontzegd kan worden, maar die zich tevens verzetten tegen precieze bepaling met behulp van diezelfde ervaring, of beter: met behulp van de methodisch geconcentreerde ervaring, waarvan in wetenschappelijk onderzoek zo'n vruchtbaar gebruik gemaakt wordt. Een voorbeeld van deze wijze van spreken vind ik in het boek *Metaphysics* van Rich. Taylor. Men kan, stelt Taylor, zeer moeilijk het werkelijk bestaan van zijn eigen lichaam (als fysisch object) ontkennen. Eveneens kan men zeer moeilijk de realiteit van zijn eigen persoon of zelf ontkennen. Zo rijst de vraag naar de verhouding tussen lichaam en zelf. Een dualistische oplossing is om allerlei redenen onaannemelijk. Maar ook de hypothese van een identiteitsrelatie stuit op onoverkomelijke moeilijkheden. In geval van identiteit zouden alle lichamelijke predikaten ook persoonlijke predikaten moeten kunnen zijn en omgekeerd. Dat is moeilijk vol te houden. De discrepantie is evident bij epistemologische predikaten. Van een persoon kan gezegd worden dat hij iets gelooft of weet; van een lichaam kan dat nauwelijks of in het geheel niet. Als ik geloof – het voorbeeld is van Taylor – dat het vandaag 31 februari is, ben ik in een be-

⁴⁷ K. Bornhausen, *Das religiöse Apriori bei Ernst Troeltsch und Rud. Otto*, *Zt. f. Phil. u. philos. Kritik* 139 (1910), p. 193-206, hier p. 202 en 205. Bornhausen schreef ook een lange verhandeling *Wider den Neufriesianismus in der Theologie*, in *Zt. f. Theol. u. Kirche* 20 (1910), p. 341-405. Hier wordt Otto tegen de achtergrond van J. F. Fries en diens contemporaine zegsman L. Nelson beschouwd en gekritiseerd.

paalde toestand; de toestand namelijk van een bepaald geloof te hebben dat, in dit geval, een onwaar geloof is. Hoe kan een toestand van enig fysisch object met deze toestand identiek zijn? Hoe kan, meer in het bijzonder, iets een onware toestand van een fysisch object zijn? Toestanden zijn niet waar of onwaar; ze zijn wat ze zijn. Om een lang verhaal kort te maken: we hebben bij persoon en lichaam te maken met twee krachten of wezens die in de mens die wij zelf zijn beide aanwezig zijn, maar waarvan toch de verhouding niet empirisch bepaald kan worden. Deze verhouding is, zegt Taylor, iets mysterieus'. Niet, zo preciseert hij elders, in de zin van iets onbekends – 'for nothing could be more familiar' –, maar in de zin 'that it cannot be described in a way that is not an invitation to absurdity'.⁴⁸ Metafysica als wijsgerige discipline houdt zich bezig met zulke mysteries. Het is duidelijk dat dit in minstens één opzicht niet onzinnig is.

De gegeven omschrijving van metafysica biedt aan de andere kant ruimte voor kritiek op ongegronde werkelijkheidsaanspraken. Van belang is hier de zinsnede 'die niettemin werkelijk zouden zijn'. Deze conjunctivus van de verleden tijd richt zich tegen een soort van metafysica, die als het ware per decreet vaststelt wat werkelijk is en wat niet. Uit evidente beginselen zou met behulp van strenge deductie kunnen worden afgeleid wat er in werkelijkheid is. Het is tegen deze metafysica dat Kant zijn kritische filosofie ontwikkelt. Rekenschap, zo houdt hij haar voor, moet eerst gegeven worden van de voorwaarden van mogelijke ervaring. Dit zelfonderzoek van de rede wordt door de meeste denkers sinds Kant in enigerlei vorm voor nodig gehouden. Ik sluit me bij hen aan. In deze zin wil met de genoemde omschrijving van 'metafysica' gezegd zijn, dat de terugkeer naar een voorkritische opvatting wat mij betreft uitgesloten is.

Ligt nu het metafysische type van het religieuze apriori, zoals we dat bij Troeltsch hebben leren kennen, binnen de grenzen die we hiermee hebben afgebakend? Het is niet gemakkelijk om hier 'ja' op te zeggen; de mysteries van geschiedenis en theologie zijn tenslotte heel wat minder 'familiar' dan dat van het samengaan van lichaam en persoon in de mens die wij zelf zijn. Daar staat tegenover dat Troeltsch' desbetreffende beweringen niet deductief en dogmatisch, maar nadrukkelijk tentatief van aard zijn. Troeltsch is zich er terdege van bewust te spreken over zaken waarvan hij geen precieze en ook geen zekere kennis heeft.⁴⁹ Metafysica is voor hem niet, als wetenschap van de eerste oorzaken, de meest zekere van alle wetenschappen, maar integendeel, als poging tot laatste syntheses van onze kennis, hypothetisch bij uitstek. De drang om deze poging te wagen komt ook niet uit theoretische pre-

⁴⁸ R. Taylor, *Metaphysics*, (Foundations of Philosophy Series), Englewood Cliffs 1987⁴, p. 12, 87.

⁴⁹ Voorbeeldig voor de openheid en voorzichtigheid van Troeltsch' metafysica is zijn beantwoording van de door P. Spieß tegen zijn begrip van een religieus apriori ingebrachte tegenwerpingen. Hij erkent overal de juistheid van de gesignaleerde moeilijkheden, maar meent nochtans aan bepaalde metafysische intuïties te kunnen (of te moeten) vasthouden, vgl. E. Troeltsch, *Zur Frage des religiösen Apriori*, in *Ges. Schr.* Bd. II [vgl. noot 15], p. 754-768.

tenties voort, maar is praktisch gemotiveerd. Men kan als denker bij kritische analyse niet blijven staan, omdat denken ertoe verplicht ook de kennis in één verband te zien met het geheel van de levenscondities.⁵⁰ Laten we, dit alles afwegend, Troeltsch' geschiedmetafysica het voordeel van de twijfel gunnen en haar niet bij voorbaat afwijzen als hetzij onzinnig, hetzij voorkritisch, hetzij beide. Laten we haar, als ik me zo uitdrukken mag, ontvankelijk verklaren.

Hoe moet dan over dit metafysische type van het religieus apriori worden geoordeeld? Wel, het is duidelijk, dat er zwaarwegende bedenkingen tegen kunnen worden aangevoerd. Ik zie nu af van de bedenking dat beslist niet alle staaltjes van metafysisch spreken over het religieuze apriori dit voordeel van de twijfel verdienen. Ik zie ook af van de zwaarder wegende bedenking dat van de metafysische problemen sommige beslist hachelijker zijn dan andere en dat de theologische problemen, die in het idee van een religieus apriori geïmpliceerd zijn, tot de hachelijkste van allemaal behoren. Dan blijft er in ieder geval één kardinale moeilijkheid over. Dat is deze, dat metafysica volgens de gegeven omschrijving beweringen over de werkelijkheid doet. Dit punt is, dunkt me, onopgeefbaar. Het gevolg is echter dat ze – op haar manier, akkoord, maar niettemin – met *matters of fact* te maken heeft. De *qualification* die we bij de overgang van het tweede naar het derde type opperden, helpt dus niet. Of tenminste, niet echt. Oog in oog met de feiten is metafysica er niet wezenlijk beter aan toe dan psychologie of anthropologie. Ze mogen dan te maken hebben met mysteries die zich aan empirische bepaling onttrekken, de tendens om zo'n bepaling tóch te proberen – om dus het mysterie tóch met wetenschappelijke middelen op te lossen – is er en vormt een structurele bedreiging voor de metafysica. Ook voor die metafysica die veronderstellingen maakt over een teleologie van de geschiedenis en daarbij een theologische dimensie in het geding brengt.

Zou er dan niet op een heel andere manier aan de bezwaren te ontkomen zijn? Zit de fout niet daarin, dat zowel in het psychologisch-anthropologische als in het metafysische type altijd nog van het transcendentaal-filosofische type van religieus apriori wordt uitgegaan en dat alleen naar wijzigingen, aanpassingen hiervan gezocht wordt? Moet dit hele uitgangspunt niet verlaten worden? Wordt hier niet een vooronderstelling gemaakt die in de nieuwere filosofie en ook in de nieuwere vakwetenschappen – zowel de psychologie als de anthropologie – allang verlaten is, namelijk de vooronderstelling van het begrip bewustzijn als grondbegrip? Verraadt de kantiaanse en neokantiaanse kennistheorie zich niet als bewustzijnsfilosofie à *outrance*? En is deze vooronderstelling, behalve achterhaald, ook niet veel te beperkt? Is, om zinvol van een religieus apriori te kunnen spreken, niet de ruimte van het

⁵⁰ Vgl. Troeltsch, *Ges. Schr.* Bd. II [vgl. noot 15], p. VIII. De oorspronkelijke uitdrukking luidt: 'Zusammenschau des Religiösen mit den Gesamtbedingungen des Lebens.'

volledig leven vereist? Moet de blik niet gericht worden op het zijn zelf, het er-zijn in de wereld, in plaats van op het bewustzijn? Moet derhalve het religieuze apriori, na de debâcles met de voorgaande typen, niet tenslotte existentieel worden geconcipieerd?

Hier, meen ik, kunnen we kort zijn. Evident is dat het existentiële type niet alleen een late variant van het idee van een religieus apriori is, maar ook zwaar leunt op de voorgaande typen. Het is de vraag, of het, van ons huidige gezichtspunt beschouwd wel als een zelfstandig type kan gelden. Als het gaat om de bestendigheid tegen redelijke kritiek lijkt het eenvoudig herleid te kunnen worden, ofwel tot het anthropologische, of tot het metafysische type, of tot een combinatie van beide. De metafysische inslag overweegt overigens sterk en is, moet men zeggen, ‘metafysisch’ van een soort waaraan dat voordeel van de twijfel minstens zo moeilijk gegund zal worden als aan de geschiedfilosofische speculaties van een Troeltsch. Het gaat te ver om de beleving van het ‘Von-Gott-Gehabt-Werden’ uit te geven voor ervaring, dat wil zeggen voor een enigszins inzichtelijk gestructureerde bewustzijnsinhoud.⁵¹ Het gaat zeker te ver om het bewustzijn in een zijn op te nemen. ‘Zijn’ wordt, gelijk bekend, op velerlei wijze gezegd; wie over ‘het zijn’ spreekt heeft het over niets bepaalds. Dat het bestaan van de mens in de wereld een zijnswijze mag heten – en niet bijvoorbeeld een wijze van niet-zijn – is daarom al zeer moeilijk aannemelijk te maken. Maar dat dit ‘staan in het zijn’ dan ook nog, in weerwil van de *auctor intellectualis* van deze ontologische terminologie, een religieuze grondstructuur zou hebben, is een mededeling die als reactie precies die eis tot voorafgaand zelfonderzoek van de rede zal oproepen, waaruit de kritische filosofie van Kant geboren is. Daarmee sluit zich de cirkel. De volgende *qualification* zou ons terugvoeren naar het transcendentiaal-filosofische type dat we als eerste besproken hebben.

Laten we tot een samenvatting van ons oordeel komen. De moeilijkheden die we bij de diverse typen van het religieuze apriori achtereenvolgens ontmoeten, brachten ons tot een reeks van *qualifications*. Zo bleven onze gedachten in beweging. Maar kan men nu ook zeggen dat zich in dit proces van *qualification* tenslotte die notie van religieus apriori heeft uitgekristalliseerd, die tegen redelijke kritiek in een redelijke mate bestand is? Over het antwoord kan weinig twijfel zijn. Het valt negatief uit. We zijn in feite in een kringetje rondgestuurd en zijn aan het einde weer even ver als aan het begin. Flews zinsnede wordt ook door de uitkomst van onze bespreking bewaarheid.

Zou men om aan deze cirkel te ontsnappen niet een of meer typen van het idee van een religieus apriori kunnen opofferen? Tenslotte zijn het historische typen en bij historische begripsformaties is circulariteit of inconsistentie

⁵¹ De onderscheiding tussen ‘Erlebnis’ en ‘Erfahrung’ langs de scheidslijn van de ‘Gültigkeit’ is te vinden bij Nygren, *Gültigkeit* [vgl. noot 11], p. 44.

niets verwonderlijks. Deze mogelijkheid zou ons thema geheel of gedeeltelijk uit het domein van de geschiedenis overplaatsen in dat van het denken of de dialectiek. Indien het ging om gehele overplaatsing, indien dus ons thema van nu af als een probleem van zuivere begripssystematiek gedefinieerd zou moeten worden, zou het niet alleen zijn historische verankering en belang verliezen, maar het zou daar naar mijn inschatting ook weinig conceptueel aanzien voor terugkrijgen. Eenvoudiger gezegd: zuiver conceptueel gezien, is het idee van een religieus apriori weinig voor de hand liggend. Indien het zou gaan om een gedeeltelijke overgang, zou als eerste vraag rijzen: welke historische aanknopingspunten moeten dan in de conceptuele reconstructie bewaard blijven? Men kan ook zeggen: vastgesteld zou eerst moeten worden, waarvan de conceptuele reconstructie een reconstructie zou moeten zijn. Nu, deze vraag is misschien wel op te lossen: er is om allerlei redenen veel voor te zeggen, Troeltsch hier als aanknopingspunt te nemen. Troeltsch wordt, zoals vermeld, ook wel als de geestelijke vader van het hele idee van een religieus apriori beschouwd.

Maar de moeilijkheid is vervolgens dat, ook als we ons tot de versie van Troeltsch zouden beperken, we nog met een veelheid van dubieuze elementen of varianten te maken hebben. Hij kan, zoals eveneens vermeld, als vertegenwoordiger van minstens drie van de besproken typen worden opgevoerd. Men zou de complexiteit van zijn denken zeer drastisch moeten besnoeien om tot een houdbare notie te kunnen komen en dat, terwijl dit denken juist aan zijn complexiteit zijn kracht ontleent.

Het ziet er dus naar uit dat pogingen om het idee van een religieus apriori scherpere contour en meer draagkracht te verlenen, zullen mislukken. Moet men nu concluderen dat het dus geen goed idee blijkt te zijn? Daar is veel voor te zeggen. Het is tenslotte ook niet zonder reden, dat het na een carrière van enige decennia weer uit de geschiedenis van filosofie en theologie verdwenen is. Misschien is ook nog een andere conclusie mogelijk indien het woord 'idee' niet in de omgangstaalbetekenis genomen zou worden, maar in de filosofische zin die ik na lang aarzelen op de achtergrond heb gesteld. Filosofisch gezien bestaan ideeën bij de gratie van hun vaagheid. Het zijn begrippen die wel noodzakelijk gedacht moeten worden, maar waaraan geen objecten van de ervaring beantwoorden. Misschien zou geconcludeerd kunnen worden dat het religieuze apriori in deze zin een idee is en dat ook blijven moet. Maar of die conclusie geoorloofd is, staat ook nog geenszins vast. Het kenmerk van de noodzakelijkheid levert hier geen geringe moeilijkheden op. Al met al blijft het bij de uitkomst dat het idee van een religieus apriori de vergetelheid verdient waaraan het hier een ogenblik ontrukkt is.

Dit oordeel noopt ons tenslotte nog kort terug te komen op een eerdere passage in deze verhandeling waarin een viertal strijdvragen werd genoemd, die door de aannemelijkheid van een religieus apriori zouden worden beslist. Als er zoiets zou zijn als een religieus apriori, dan zou het algemene begrip religie

een aanvaardbaar groundbegrip in de godsdienstwetenschap zijn. Misschien is het dat wel, hoewel mij dat meer en meer twijfelachtig lijkt, maar dan in ieder geval niet om deze reden. Indien inderdaad van de zelfstandigheid van de religie – zoals men dat destijds noemde – kan worden uitgegaan, dan zou een cultuurhistorische beschouwing wel eens de enig mogelijke fundering daarvan kunnen blijken te zijn. Deze zelfstandigheid zou met andere woorden het resultaat zijn van een lang proces van differentiatie waarin de religieuze functie ten opzichte van andere culturele functies steeds duidelijker een eigen plaats zou hebben gekregen. ‘De’ religie – als object van de godsdienstwetenschap – zou dus een theoretisch begrip zijn van een zeer begrensde, met name tot moderne samenlevingen beperkte, strekking.

Voor de strijdvraag over de onmisbaarheid van religie als bestanddeel van de cultuur geldt iets dergelijks. Misschien is religie wel zo’n onmisbaar bestanddeel – hoewel de twijfel daaraan buitengewoon moeilijk tot zwijgen te brengen is⁵² – maar dan is ze dat in ieder geval niet op grond van een religieus apriori. Ook indien men onder religieus apriori een algemeen menselijke aanleg zou mogen verstaan, kan niet met enige mate van objectiviteit aannemelijk gemaakt worden dat de ontwikkeling van deze aanleg maatschappelijk-cultureel nodig of zelfs maar wenselijk is. Het laatste kan alleen volgehouden worden wanneer men de heilzaamheid van religie, althans van echte religie, vooronderstelt. Maar hoe wil men, anders dan strikt persoonlijk, echte van onechte religie scheiden?

Vervolgens: de recente opleving van religiositeit kan ook anders verklaard worden dan met behulp van een religieus apriori. Misschien kan van religie inderdaad gezegd worden dat ze onuitroeibaar is – al moet men, nog eens, beseffen dat het buitengewoon moeilijk is om te preciseren wát men daar dan onuitroeibaar noemt. Dat religie functionele equivalenten heeft, die haar ook na het verdwijnen van haar vertrouwde gestalten op de een of andere manier voortzetten, is waar of tenminste waarschijnlijk en heeft dan ook terecht de aandacht van nieuwere godsdienstsociologen getrokken. Maar ook hier ligt een empirische, dus, als ik zo zeggen mag, aposteriorische verklaring veel meer voor de hand dan een apriorische. De laatste is alleen inzetbaar, herinneren we ons, als het gaat om algemene en noodzakelijke gronden.

Tenslotte de taak en de status van de systematische theologie. Het is niet meer dan billijk om toe te geven, dat de bezinning op het idee van een religieus apriori in sommige gevallen interessante gedachten en discussies opgeleverd heeft. Over het geheel genomen, mag men de bloeitijd van deze bezinning ook als een bloeitijd van de systematische theologie beschouwen. Toch volgt daar allerminst uit dat deze tak van theologie door dit idee ineens ‘den

⁵² Vgl. het artikel *Haben Menschen ein Bedürfnis nach Religion?*, in mijn *Vom Christentum aus. Aufsätze und Vorträge zur Religionsphilosophie*, (Studies in Philosophical Theology 13), Kampen 1995, p. 13-28.

sicheren Gang einer Wissenschaft eingeschlagen⁵³ zou hebben, laat staan, dat ze dat alléén door middel van dit idee zou kunnen doen.

Ik sluit af met een citaat. Op het hoogtepunt van de discussie over het religieuze apriori, omstreeks het jaar waarin de Eerste Wereldoorlog uitbrak, merkt Süskind, een van de protagonisten, op dat de reden waarom het gesprek tot dusver zo vruchteloos bleef, is dat niemand weet wat het religieuze apriori is of zou moeten zijn. Een door Süskind geattaqueerde antagonist, Traub, is het dààr in ieder geval mee eens. Hij repliceert – en dit moge het slotwoord zijn – ‘Ich fürchte, es wird dies auch künftig nicht viel anders werden.’⁵⁴

⁵³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Vorrede zur zweiten Auflage, B VII.

⁵⁴ Süskind, *Zur Theologie Troeltschs* [vgl. noot 35], p. 54; Traub, *Zur Frage des religiösen Apriori* [vgl. noot 34], p. 198.

